

JOSÉ RAMÓN GARCÍA-MURGA  
*Facultad de Teología. UPCo (Madrid)*

## **DIOS, SÓLO AMOR**

### **Presentación de libros, acompañada de una reflexión**

Varias obras recientes me confirman en la convicción de que Dios es sólo (*únicamente*) Amor, y de que esta afirmación ha de ser la primera en orientar la evangelización y la entera labor pastoral de la Iglesia.

Voy a presentar tres de esos libros insistiendo en la convicción mencionada, y en cómo cada uno de ellos contribuye a profundizar su verdadero sentido; añadiré una breve referencia a otra reedición reciente. No es fácil convencerse de que Dios se halla a nuestro favor siempre y de manera incondicional, ni acabamos de amar con un amor como el que Él nos manifestó en Jesucristo.

La Sagrada Escritura nos acerca a Dios con otros conceptos; pero no para decirnos que Dios además de amor es muchas otras cosas, sino para mostrar la Verdad plena de su Amor, el más productor de sentido y en último término de felicidad.

Mi convicción, previa a la lectura, de las tres obras, se ha visto confirmada y matizada por esas obras; por eso la adopto como perspectiva de conjunto. Cuidaré sin embargo de que no distorsione la objetividad de la presentación que se me encomienda.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, XX+952 pp. ISBN 84-88643-33-0

Refirámonos en primer lugar a esta obra, impresionante por su extensión pero sobre todo por su categoría, que se propone penetrar «con *entrañable* espíritu» (XI) en las «entrañas» del cristianismo. El A. mantiene este propósito con coherencia encomiable, y despliega para ello una profunda sabiduría teológica, y un considerable acervo filosófico y literario.

Una aproximación unilateral a lo cristiano con la sola razón, sentimientos sin arraigo, prácticas voluntaristas... nos privaría de la palpitación de la encarnadura del Amor de Jesucristo. Cualquier reducción del cristianismo a sólo verdades, normas éticas, historia sin significado, sola trascendencia..., resulta inadecuada. El pensamiento nunca debe separarse de la sensación ni el alma de la carne (72).

OGC pretende ofrecer «los contenidos esenciales de la fe, tal como se expresan en el Credo» (XIII). Quiere «presentar el cristianismo en sus elementos y principios esenciales, no como una acumulación de hechos e ideas, normas y promesas sino desde su raíz y en su estructura originaria, mirando a su contenido teológico, a su génesis histórica y a su significación existencial» (IX). Por eso no se reduce a acuñar fórmulas breves, sino que pone la extensión de su obra al servicio del descubrimiento de la riqueza del cristianismo, y de la consideración despaciosa de sus contenidos y de las actitudes fundamentales que engendra.

En cada nueva situación cultural la Iglesia vuelve sobre la esencialidad de su mensaje, para saber qué ofrece y qué puede recibir. La modernidad, marcada, según el A., por un estrecho reduccionismo, piensa a Dios sólo desde la razón, como sin entrañas, y sólo en función del hombre. Se produce así una inversión de papeles entre Dios y el hombre, letal para ambos. Un Dios funcionalizado no puede ser reconocido como Dios, y un hombre sin Dios se deshumaniza.

Hágase pues el cristiano consciente de la riqueza de su fe, para salir así hacia un mundo enfermo de la aridez que reduce la vida a unas pocas de sus dimensiones. La obra se vuelve una y otra vez hacia la historia de la conciencia moderna, para determinar hasta qué punto condiciona la manera de percibir y juzgar las realidades cristianas (XIII); la reflexión se perfila sobre todo como tratamiento crítico de la moderni-

dad y posmodernidad, aun sin dejar de contribuir a un intercambio enriquecedor para la comprensión de la fe cristiana.

La introducción, con su distinción entre cristianismo, cristiandad y cristianía, responde ya a ese doble propósito de identificar lo esencial cristiano, y de diálogo con la cultura occidental. El principio histórico-teológico del cristianismo, corre mejor o peor suerte a lo largo del tiempo. A través de sus mediaciones eclesiales procura penetrar en las diferentes culturas, sin que quede excluido su rechazo global. Ello hace posible o dificulta su apropiación subjetiva en cristianía.

Tras estos conceptos, la introducción trata de las «entrañas» de Dios y de Cristo Jesús, y contempla al mismo Jesucristo como entraña de Dios y del cristianismo. Son páginas estupendas, entre las que cabe aún destacar las referidas a entrañas y urdimbre afectiva (43-59). El libro adquiere en ellas su carácter de "lectio divina" teológica y profunda, que mantiene hasta el final; desea ser «edificante, crítico y meditativo», y lo logra.

Un conjunto de estudios, trece en total, constituye el cuerpo de la obra. Todos ellos profundos, se caracterizan por su excelente nivel de información plenamente actualizada, y por su pertinencia a los objetivos formulados. Se agrupan en tres secciones, referidas respectivamente al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo, mostrándose, también así, en búsqueda de lo esencial cristiano.

No nos hallamos ante un tratado de Dios, pero el único objeto de la teología resplandece a través de toda la reflexión. Por eso, y dentro del ámbito de mis tareas más inmediatas, me fijaré en algunos aspectos de la imagen de Dios; objetivo de OGC es preguntarse «por el legado de la era moderna y posmoderna para proponer luego la palabra de Dios y la reflexión cristiana sobre Dios» (323).

\* \* \*

La afirmación de Dios ha de ser librada de posibles deformaciones, y en primer lugar del funcionalismo ya mencionado. Para lograrlo OGC subraya la atención al Señorío divino, a la combinación «de amor y de temor» propia de la actitud religiosa, y a la gratuidad con que Dios ha de ser aceptado.

En dos pasajes he encontrado expresiones que, sacadas de contexto, podrían dar pie a pensar el Amor y el Señorío de Dios como realidades distintas, y a Dios como bifronte, y factor de inseguridad.

En el primero de esos pasajes (132-139) se afirma que el Dios del Antiguo Testamento exige todo al hombre «sin contar con él» (133); creer sin saber de la inmortalidad o la resurrección se interpreta como gratuidad metafísica llevada hasta el extremo (134). «El hombre tiene que descubrir ante todo a Dios como Dios. Luego le reconocerá como su creador, su benefactor, su consumidor. Pero todo esto es la añadidura» (137). La conciliación entre la absoluta soberanía y gratuidad (del Dios en sí), y su acción plenificadora (Dios para mí) se reconoce como difícil (135).

El segundo pasaje hace una amplia y justificada referencia a san Juan de la Cruz (174-175). Con él se reconoce la prioridad de la mirada del Amado, y de la experiencia de Dios como Amor, generosidad, gratuidad; Dios ante todo «aparece como entero Don al hombre» (172). Después, en las noches «aparece en su divinidad divina»; Dios, Todo frente a la Nada, enseña al hombre a reconocerle en pura gratuidad, temor, temblor, distancia, veneración; se le acepta no por lo que es para nosotros sino por lo que él es en sí mismo. Finalmente, el amor, purificado por el temor, se convierte en amor transido de veneración y agradecimiento. Los procesos de noche destruyen los intentos funcionales de apropiarse de Dios.

Pero en el curso de esta misma exposición se ha vuelto a advertir que amor y temor del hombre hacia Dios son coextensivos, «sin que se pueda decir cuál precede al otro» (172). E incluso se añade: «Quien sólo sabe del amor y no ha experimentado el temor de Dios, es que se relaciona con un ídolo fabricado por sus deseos o conceptos, hecho a la propia medida. Dios es fuego que abrasa; terrible e incomprensible hasta hacer desesperar al hombre de sí y de su salvación» (173).

Estoy de acuerdo en que mantener la vinculación con Dios cuando nada de frutivo sino mucho de terrible parece derivar del trato con Él, puede contribuir de manera decisiva a tenerlo como Absoluto, último punto de referencia sin el cual todos los demás, pese a su posible atractivo, mostrarán un día su radical insuficiencia. Asimismo admito que la sucesión de las experiencias de amor y temor en la relación con Dios depende de circunstancias personales y culturales.

Pero no es posible dudar del orden metafísico de la realidad: Dios nos ama primero, y ésta actitud suya, prolongación hacia nosotros de su Ser-Amor, me parece la primera directriz de nuestra educación en la fe y de la pastoral de la Iglesia. No creo por tanto que el reconocimiento del Señorío haya de preceder al del Amor: desde la experiencia del Amor (tan vinculado a las que siempre deberían ser las experiencias primor-

diales del hombre), es preciso avanzar hacia el reconocimiento del Señorío de *ese* Amor.

Cierto que las expresiones de OGC, como advertí, no deben aislarse de su contexto. Se proponen combatir la tentación de convertir a Dios en mera función del hombre. El A. insiste pues en la gratuidad que debe caracterizar la relación del hombre con Dios; pero al mismo tiempo advierte, con variada reiteración, y en un lenguaje que trasciende lo meramente conceptual hacia la mística, que esta gratuidad del hombre se halla sustentada por la siempre mayor gratuidad con que Dios se nos entrega. Al orientar al hombre hacia el amor desinteresado, Dios-Amor lo hace más a imagen suya.

En cuanto al temor, deseo subrayar que nunca puede provenir una Realidad divina amenazante. Provenirá de nuestra condición contingente y pecadora, tan diversa de la Trascendencia y la Santidad de nuestro Dios; tendrá siempre su origen en nosotros, y en las circunstancias de orden individual o cultural en que se produce nuestra aprehensión de lo divino.

Si se tratase de miedo al castigo divino, éste, nunca será, si hablamos con propiedad, infligido por Dios, sino consecuencia inmanente de nuestro apartamiento de Él. San Juan de la Cruz deja bien claro que la experiencia de las noches no depende tanto de la voluntad divina, cuanto de nuestra falta de preparación para abrirnos a la manera más delicada y a fin de cuentas más frutiva de su comunicación.

Puede redargüirse que quizá Dios mismo, sujeto activo por excelencia, nos retire su presencia sentida o consoladora. Incluso en este caso, su acción sería efecto de su amor, del Amor en que él mismo consiste, siempre favorable a los hombres, y en orden a nuestra maduración en la fe.

Por desconcertante que resulte que Dios «no pueda» librarnos de determinados males, o que «nos pruebe» con determinadas disposiciones, nos fiaremos de su Amor. Él es quien dispone y a nosotros nos corresponde dejarlo disponer. Éste es el punto de insistencia de OGC con el que me hallo, claro está, enteramente de acuerdo, aunque algunas expresiones suyas me hayan causado inquietud.

El A. afirma expresamente que la omnipotencia de la libertad divina es «relativa y dependiente de su inteligencia y de su amor» (333). Por eso, este amor hacia nosotros nunca se desentiende de nuestra humanización, ni de nuestra madurez en el uso de la libertad; siempre, incluso en sus actuaciones extraordinarias, procede de manera inmanente, promoviéndonos, nunca distorsionándonos, y (algo que sólo Él puede hacer) comunicándonos verdadera libertad.

Dios es el Único que define el verdadero Amor que nosotros no acabamos nunca de definir. Dios no puede ser dispuesto por el hombre, pero siempre dispone a favor del hombre. Éste es otro punto de insistencia de OGC. Del conjunto y del progreso de su reflexión resulta que la instancia humanizadora, tan central en la modernidad, tiene en el Dios cristiano no sólo su mejor aliado, sino su misma fuente.

La obra, cuanto más avanza, más ayuda a profundizar en esta visión de Dios sólo Amor, sobre todo cuando se le considera en Jesucristo su manifestación histórica concreta. Así lo hace en su segunda parte, que dedica expresamente amplios pasajes a profundizar en el amor de Dios, solidario, perdonador, donador de vida en la muerte de Jesús; amor que aparece desde las primeras tradiciones bíblicas, hasta manifestarse en Cristo como su misma entraña y a la vez entraña del cristianismo.

Destaco el capítulo dedicado a la Eucaristía, expresión suprema de la filantropía de Dios y la gracia de Jesucristo que transforma al hombre; así, éste «vive de esa buena gracia» y «siente la necesidad de crear gracia y el gozo de existir agradecidamente, en alabanza ante Dios y en creación de vida para los hombres» (497). La percepción más inmediata de que el Dios-Amor ama al hombre provoca en éste la oblación desinteresada.

\* \* \*

OGC denuncia asimismo con claridad el subjetivismo moderno, que con su pretensión de inmediatez ignora las necesarias mediaciones en la relación con Dios: «La libertad subjetiva tiene que medirse y mediar-se con la norma, autoridad y dogmas exteriores para objetivarse en la verdad de lo real y no quedar prendida en el principio de deseo» (29).

I. Kant representante por excelencia del pensamiento ilustrado es el primero en censurar la conducta que se aparta de la honestidad para preferir el placer inmediato. Está claro que Dios ha de ser siempre deseado, inmensamente deseado, deseado sin restricción alguna, pues sólo en él se halla la total felicidad para la que hemos sido hechos. Pero también el cumplimiento de este deseo ha de ser aplazado; pues quien se encuentra atravesado por la Bondad suprema, se halla al mismo tiempo convocado por el imperativo de transmitirla. No en vano nos hizo a su imagen. En esto también consiste el Señorío de su Amor.

La mirada entonces no se dirigirá únicamente hacia arriba, sino también hacia el hombre para encontrar a Dios en Jesús, identificado con el más pequeño de sus hermanos. El deseo, más que aplazado, se orien-

ta hacia su cumplimiento por el verdadero camino. Como recuerda OGC (515) la invitación de «imitar a Dios» como «hijos queridos», supone vivir como Cristo que se entregó por nosotros como oblación y víctima.

Es una invitación que no puede separarse de la historia. En la historia de Jesús de Nazaret encontramos pues de manera máximamente autorizada la norma y la exterioridad que libera de concebir la relación religiosa como mera satisfacción de deseos inmediatos. Jesús, el proexistente, nos invita a participar de su existencia solidaria.

Los capítulos cristológicos de «La entraña del cristianismo» nos ayudan poderosamente a progresar en esta perspectiva, guiada por la idea de *substitución* tan característica del pensamiento de E. Levinas y fundamento de la cristología de H.U. von Balthasar (318-319). Jesús aparece como «el puesto en nuestro lugar, a nuestro favor, por nosotros» (601); asume como suya la necesidad de los hombres no con una solidaridad meramente jurídica, sino real. Lo cual se percibe mejor desde la mutación metafísica fundamental que supone la revelación del misterio trinitario, que nos invita a pensar la persona desde la relación, y como intercomunidad de vida (602-605).

Vivir en relación significa entonces asumir en lo propio lo que afecta al otro y lo que el otro nos reclama. Esto ocurre de manera especial en Jesús, en quien convergen los hombres todos con todas sus necesidades. No es capricho voluntarista que Dios acepte lo que otros hacen por uno como hecho por éste (603).

En la muerte de Jesús sobre todo aparece Dios como sólo amor. Él es el principal sujeto realizador de la expiación (equivalente a comunicación de vida); si Jesús se halla al lado del hombre ante Dios, es porque él mismo viene de Dios (587-595). El amor solidario de Dios transforma la situación del amado. Toda concepción individualista de la libertad queda así pulverizada.

La invitación a participar de la solidaridad de Jesucristo ayuda al hombre a encontrarse a sí mismo; no constituye en manera alguna una instancia heterónoma, sino todo lo contrario. En este sentido la afirmación de que el hombre «no es necesariamente en su constitución física o metafísica como “hombre para los otros”» (605), puede prestarse a ambigüedad.

Más arriba se dio a entender que la estructura metafísica de la persona es aloécéntrica por constitución; asumirla como tal es por consiguiente fuente de felicidad. El hombre, a imagen de Dios, se halla hecho para el amor, aunque él no se halle así; la gracia de Cristo nos ayuda a

encontrar nuestra verdadera condición, tan distorsionada por el pecado, y amplía sus posibilidades de amar siguiendo sus orientaciones germinales de sentido. Pero la originalidad cristiana no se añade a lo humano como desde fuera, sino que lo plenifica.

Esto es clave para todo diálogo con la modernidad y coherente con sus instancias de humanización, al par que concorde con el sano espíritu de inmanencia que la misma encarnación refrenda.

OGC señala con razón la tentación de concebir al hombre como absoluto desligado del prójimo que le acompaña (318-319); esta proclividad de la modernidad hacia la autoafirmación solipsista con etiqueta de libertad, tan denunciada por E. Levinas, parece reforzarse en la modernidad. Pero también se dan en ella, aun maltrechos, fermentos de solidaridad como el imperativo del respeto a la persona, la inquietud por fundamentar la moral, la insistencia en la transformación de las estructuras.

Fermentos en los que clama la misma constitución aloéctrica de nuestra constitución corpóreo-espiritual, y que el verdadero amor al prójimo (ver p.e. 665ss), tan unido al amor de Dios, hace madurar y lleva a la perfección.

\* \* \*

Desde la perspectiva que subrayo, constituye un gran acierto que la reflexión de OGC remita con frecuencia al misterio trinitario. En la Trinidad, Dios sólo Amor, se halla la fuente de la complejidad del cristianismo sabiamente desmenuzada a lo largo del libro. Así lo muestra nuestro A. sin necesidad de dedicar un capítulo entero al tema, sino de manera más eficaz, sembrando su obra de alusiones significativas al respecto.

En la Trinidad la inteligencia y el amor se religan al Padre (183-184), principio fontanal del que proceden y al que vuelven, evitando el riesgo de olvidar su primer origen y su compenetración mutua. La libertad poderosa del Padre «es relativa y dependiente de su inteligencia y de su amor» (333); el poder de Dios es por tanto lúcido, y penetrado de benevolencia; nunca ciego ni voluntarista; la lucidez se convierte en un momento del amor, y éste presta todo su calor a la lucidez. Ser, Logos (que se encarna) y Amor reclaman apertura hacia la historia e interioridad profunda (cf 338); teniéndolo en cuenta toda preocupación por lo humano se enriquece.



Es posible pensar «el ser como don», «según el modelo o ejemplo trinitario». El primer fundamento de lo real se identifica con la fecundidad personal de Dios, que se extiende como donación libre hasta la pobreza de la creatura. La Eucaristía es la expresión suprema de esta *ontología* trinitaria que la Revelación nos descubre (511).

\* \* \*

OGC derrama sobre las llagas de la cultura actual el unguento precioso de las entrañas del cristianismo. Trata a nuestro mundo sobre todo como a un enfermo, por más que se haya mostrado sensible a sus aspiraciones y auscultado sus latidos. Pero este derramar, completamente necesario para anunciar la riqueza cristiana (*fides ex auditu*), se hunde también en nuestra tierra para acompañar y fortalecer los brotes de vida que de ella germinan.

Ello ocurre, como hace ver OGC, a través del testimonio cristiano, que, según cita oportuna de Karl Rahner, «es en su esencia la subjetividad del hombre en gracia... en cuanto esta subjetividad se exterioriza diáfananamente en el tiempo y en el espacio» (143). En nuestra «religión de testimonio», «lo que el otro hombre es en la constitución de la vida personal, sin el cual la humanización del niño es imposible, eso lo es el otro creyente, la comunidad eclesial» (269).

El testimonio constituye una oferta gratuita, no impositiva, de la calidad del amor cristiano, al mismo tiempo vulnerable y lleno de fortaleza. Situándose entre otras maneras de vivir, el testimonio muestra sin arrogarse ningún privilegio, la capacidad humanizadora del cristianismo; es diálogo vivido.

En sus referencias a la posmodernidad OGC alude a la figura nietzscheana del niño (ni camello medieval, ni león ilustrado) para caracterizarla; añade que la recusación de la totalidad puede abrirse al Dios cercano y humilde (316; 320-321). El testimonio concreto en seguimiento de quien dijo “dejad que los niños se acerquen a mí”, muestra la opción cristiana como hacedera, y puede quizá disipar el temor postmoderno a lo que de oídas parece excesivo [«¿Se atreverá (la posmodernidad) a creer que el verdadero Dios es tan Dios de los hombres que muera por ellos...?» (319)].

OGC subraya, haciendo referencia a A. Festugière (675-676), que el cristianismo se acreditó ante todo por la atención a los pobres. También hoy testigos de Jesús se constituyen como su «signo» en el seno de la pobreza masiva y la violencia de nuestro mundo. El testimonio une la re-

ferencia a la historia y la fuerza de la interioridad profunda del Espíritu Santo, de que se habla ampliamente en la tercera parte de esta obra.

Esa calidad de vida transparentada en la acción une la sencillez del amor cristiano con su raíz profunda, el misterio trinitario. La reivindicación de lo histórico y lo comunitario se profundiza cuando se medita en el parentesco, apuntado por el mismo Jesucristo y subrayado por la teología trinitaria actual, entre el amor al prójimo y el amor trinitario. En lo concreto del testimonio de la Iglesia de Jesús, y de las comunidades en que se articula se transparenta la *ontología* trinitaria a que se refería nuestro A.

Así se prolonga la herencia de la metafísica de Grecia, considerada por OGC como segunda raíz de nuestra comprensión de Dios (149ss). Lo histórico cristiano, que no puede ser sino amor vivido, brota desde la plenitud del Ser, idéntica (nos lo dice la Revelación) con la Santísima Trinidad.

En Jesús de Nazaret se refleja su condición de Hijo Amado, lleno de la Plenitud del Padre, y por ello capaz de transmitir el Amor que se hace Don como resultado feliz del diálogo Padre-Hijo. En la humildad de la historia de Jesús y de los seguidores que él quiso asociar a su misión, se ofrece la entera plenitud de Dios.

\* \* \*

La obra que comentamos se propuso identificar «la almendra teológica de lo cristiano dentro de tanta cáscara histórica» (IX). Pero no es posible buscar el «en sí» dentro de la «cáscara», sino a condición, como Gadamer puso de manifiesto, de llegar hasta él comparando las diversas expresiones culturales que lo han presentado o que se han referido a él a través de la historia. Lo nuclear cristiano aparece incluso analizando sus negaciones, para que aparezca lo que puedan tener de afirmación distorsionada de un verdadero valor, o de recusación de una presentación poco afortunada de la esencia de lo cristiano.

Creo que así ha ocurrido también en este caso. Al pensar el cristianismo hacia el pensamiento moderno, éste ha sido ocasión, a veces quizá a su pesar, para enriquecer la comprensión de la fe.

Lo cristiano sobre todo, desde las entrañas de su Dios (43-59), manifestado en Jesucristo (59-74), se ha mostrado capaz de liberar la cultura, y más aún de cultivar y hacer crecer al hombre su protagonista.

Me parece por eso legítimo concluir de la lectura de esta obra que efectivamente «Dios es *sólo* amor», preocupado por nuestros genuinos intereses y ante todo por el primero de ellos, la realización de nuestra li-

bertad. Ésta alcanza su plenitud al sentirse incondicionalmente amada, y poder así aceptar el desafío de amar con ese mismo Amor y siguiendo sus caminos.

El libro va provisto de un nutridísimo índice de autores, y de otro analítico, muy pormenorizado, de materias. Constituye una enciclopedia de saber teológico, saboreado y sapiencial, mina de información bibliográfica y de contenidos, que invita a la lectura y a la meditación reposada.

Por todo ello enhorabuena y muchas gracias a su autor.

LADARIA, LUIS F., *El misterio de la Trinidad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1998, XIV+446 pp., ISBN: 84-88643-1998.

La publicación de *El Dios vivo y verdadero* de Luis Fernando Ladaria constituye un acontecimiento mayor para la teología; por la categoría del autor, el alcance de su influencia, y sobre todo por la calidad intrínseca de esta obra suya.

Su primer objetivo, declarado con notable modestia, de «ofrecer un punto claro de referencia a los alumnos» resulta desde luego conseguido, lo que no carece desde luego de importancia. Pero el esfuerzo va a ser sin duda también muy útil para otras muchas personas.

La estructura de su tratado concede una preferencia decidida a la Trinidad sobre la Unidad. Esta decisión aparte de otras consecuencias a las que nos referiremos, es muy coherente con las específicas competencias del A. El reflejo de sus pacientes trabajos de investigación patristica en la obra, constituye la excelencia más destacada de ésta. El papel de la Tradición como fuente de la fe es siempre crucial para la teología, pero nadie duda de su peculiar importancia en el tratado de Dios.

Sobresalen asimismo otras cualidades que no van a la zaga de la mencionada: la pulcritud de la arquitectura del sistema, la claridad en la exposición, la perspicacia con que se extrae lo fundamental de cada autor, incluidos los modernos.

A la precisión de la síntesis y del lenguaje se une el contacto inmediato con el pensamiento vivo de los autores, gracias a las citas al pie de página tan abundantes como oportunas. Ladaria va directo a lo esencial, pero sin esquematismos que desecan la vida.

Otro propósito dirige de modo decisivo el trabajo, dedicar la atención «a los contenidos de la fe de la Iglesia, y menos al “contexto” en que

ésta es hoy profesada y testimoniada»; y esto porque «sólo a partir del conocimiento de la fe cristiana en el Dios uno y trino pueden estudiarse con posibilidades de éxito los otros problemas que se relacionan íntimamente con él» (XI).

También desde este punto de vista, y a juzgar por la coincidencia entre lo proyectado y lo conseguido, el éxito ha sido pleno. Puede sí discutirse la elección de la perspectiva misma.

La introducción, tras referirse a otras cuestiones previas y entre ellas al carácter primero del tratado de Dios en cuanto fundamentador y «gramática» de los demás, dedica un capítulo a estudiar con detenimiento la relación entre la Trinidad «económica» y la «inmanente», cuestión básica para la estructura del resto de la obra.

El axioma de Karl Rahner queda debidamente matizado. La Trinidad económica es la inmanente; las tres personas divinas se revelan, ellas mismas, en la historia de la salvación, sin que ello implique atentar contra la unicidad del principio de la acción divina ad extra. Pero la Trinidad inmanente no es la «económica»; no se constituye por su actuación en la historia, sino que desborda su propia dispensación; por ello es preferible hablar de manifestación de la Trinidad en la economía de la salvación, como hace Ladaria con la CTI (31, 37). Las alusiones al pensamiento de Hegel resultan oportunas.

La primera parte titulada «La mirada a la historia» se articula en otras dos, un estudio bíblico-teológico de la revelación de Dios en la vida de Jesús y su preparación en el Antiguo Testamento, y una historia de la teología trinitaria hasta el concilio primero de Constantinopla inclusive, con el que la formulación del dogma puede considerarse prácticamente concluida.

En consecuencia las aportaciones de los Padres posteriores a esa fecha, comenzando por san Agustín, se incluyen ya en la segunda parte, dedicada a la reflexión sistemática. Modo acertado de proceder, teniendo en cuenta el giro del pensamiento trinitario, más especulativo y unitario a partir de ese momento.

Jesús es el camino que nos hace posible el tránsito de la Trinidad económica a la inmanente. Al centrar su atención en él (43-113), Ladaria toma por guía el texto de Ga 4, 4, y estudia sucesivamente las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. En Jesús, Dios se revela como Padre, y así como amor; Jesús es el Hijo y este término, profundizado por las teologías de Juan y Pablo, se halla en relación estrecha con su misión salvadora; el Espíritu Santo se hace presente y actúa desde la concepción de Jesús.

Después se consideran con amplitud el bautismo de Jesús, y la crucifixión. Son estudios en que se entrecruzan de modo magistral la función salvadora de las tres personas, la peculiaridad de cada una, y la estrecha unión entre ellas; todo a la luz de la discusión teológica contemporánea, y sin omitir referencias, muy pertinentes, a la exégesis de los Padres.

Ladaria se decide por considerar, con H. Mühlen sobre todo, la unción del bautismo como novedad real con respecto a la unción de la encarnación y sin perjuicio de ella. La teología de la Cruz de Balthasar, Moltmann, Jüngel, Ebeling es debidamente valorada y críticamente matizada.

Algo semejante hay que decir del tratamiento de la Resurrección por iniciativa del Padre y con el poder del Espíritu. Jesús recibe el Espíritu del Padre y al propio tiempo lo posee como algo propio. Ya en vida de Jesús el Espíritu residía en él como en su lugar natural.

En el Hijo se revelan pues el Padre y el Espíritu Santo; esto permite tratar de manera más breve la segunda de las misiones, dedicando más espacio a la acción del Espíritu en las comunidades cristianas después de la resurrección. Tras referirse al carácter personal del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento, el capítulo termina examinando algunos textos trinitarios.

¿Qué decir de este estudio? Primero, que resulta admirable decir tanto en tan poco espacio, haciendo ver cómo *todo* se halla en el Nuevo Testamento; el habituado a la teología trinitaria encuentra esbozados en este capítulo todos los temas que la reflexión posterior va a ir desarrollando con diversas claves culturales. No por eso se han forzado los textos, ni mucho menos se ha pretendido probar tesis preestablecidas.

Se busca la vida en su primera fuente, y ésta muestra la claridad de sus aguas; técnicamente dicho: la Trinidad inmanente no adviene después de su manifestación económica; fluye y se da con ella.

Esto no se ha hecho sin contrapartidas. Un tratamiento tan exclusivamente sistemático ha eliminado otras opciones: la perspectiva genética, sobre todo en sus primeras etapas preconceptuales, queda velada; la exégesis de base, muy sólida, queda comprimida en beneficio de lo teológico. Pero los beneficios obtenidos no son desdeñables: nada de lo que después va a decirse resultará inventado o fruto de mera especulación. No podemos hablar de falta de vida sino de condensación de quintaesencias.

Sólo diez páginas se dedican al tema de Dios en el Antiguo Testamento; en éste sin embargo se revela la primera persona de la Trinidad, como Ladaria ha admitido sin empacho con Karl Rahner.

Tratamiento pues que me atrevería a calificar de excesivamente breve, teniendo además en cuenta otro problema: el Ser de Dios se da en el tiempo. No sólo porque convenga que lo conozcamos progresivamente y a través de diversas expresiones. Sino porque el tiempo en su mismo fluir, y no ya en cuanto fraccionado en momentos puntuales, es también, opino, revelación, desde luego análoga, de Dios.

Me parece legítimo afirmarlo así dado que Dios se nos va a revelar en su Suprema Realidad (*in Summa Re*) como identidad perfecta entre Ser y Acontecimiento (acontecimiento al mismo tiempo cumplido y en permanente dinamismo). Encuentro esta concepción, en lo apuntado por Ladaria al comentar el pasaje de la zarza: «lo que es Dios en sí mismo se conocerá a partir de lo que será para su pueblo» (118). Interpreto que a Dios se le va conociendo en lo que es -o va siendo- con su pueblo.

Esta perspectiva de inspiración heideggeriana conduciría a considerar al tiempo como constitutivo y no sólo como meramente receptivo de Revelación. La Trinidad, al darse en la historia, enseña al hombre a comportarse en ella (¿no será ésta la auténtica escuela del «göttliches Wandel» asumido por el hombre de que habla Fichte?); y también de este modo no conceptual se recibe -se va recibiendo- comunicación trinitaria.

El caso es que el dinamismo del acontecer de la Revelación trinitaria, y por tanto de la Trinidad en su comunicación al hombre y en sí misma, se halla presente en todas las páginas del tratado de Ladaria, y especialmente en las dedicadas a la historia de la teología y del dogma en la Iglesia Antigua. La actitud de apertura a la historia en el compromiso con el hombre en nombre de Dios que nos enseña Yahvéh en el AT, se vive también al asistir al despliegue de la comprensión de su Revelación por parte de los hombres; ahí también se nos va dando el Dios acontecimiento.

Esta sección se articula en cuatro capítulos: Padres apostólicos y apologetas, teología de los siglos II y III, crisis arriana y concilio de Nicea, Padres Capadocios. En ella muestra Ladaria su competencia indiscutible que ya hemos destacado, y hace posible la opción que prefiere, subrayar el tratamiento de los autores, citando abundantemente sus textos, y proporcionando una mina de referencias a otros muchos. Los temas aparecen entrelazados como la vida misma, y ahí se va gestando el dogma, y sobre todo, repitámoslo, Dios se va dando. Una aventura de la que gracias a Ladaria participa el lector.

La teología se va constituyendo con el fluir de la vida. En los padres apostólicos y apologetas (129-144) vemos cómo se afirma la divinidad del Hijo; el tema de su preexistencia se apunta y después se afirma con

claridad; se esboza y se asume la estructura triádica; la especulación comienza a afrontar el tema de la identidad del Hijo con el Padre y de su simultánea distinción; con Teófilo aparece el término *trias* y la distinción entre logos inmanente y proferido. De los apologetas destaca Ladaría la generación del Verbo, precedente de todas las teorías de la generación del Hijo como un proceso del intelecto.

Al tratar de la gran teología de los siglos II y III, el estudio se detiene sobre todo en Ireneo de León, Tertuliano y Orígenes, gracias a los cuales la teología trinitaria adquiere un gran desarrollo; pero se ocupa también de Hipólito de Roma y Novaciano, para terminar con la disputa entre los dos Dionisios.

En cada autor, y teniendo en cuenta sus características propias evidenciadas por los textos que se escogen con singular pertinencia, se estudian las cuestiones relativas a la unidad y la distinción de las personas, a la procedencia primero del Hijo, y después del Espíritu, a la obra de ambos en la creación y salvación.

Van surgiendo la terminología básica (sustancia, trinidad, personas, ...) y también formulaciones que poco a poco se hacen comunes. Se concede la debida amplitud a la especulación más desarrollada de Tertuliano así como a la de Orígenes.

Se alude a la elucubración gnóstica frente a la cual Ireneo, ceñido a su sobrio apofatismo, afirma la sencillez de la fe católica; a través de Praxeas y Noeto, combatidos por Tertuliano e Hipólito respectivamente, y como trasfondo del intercambio entre los dos Dionisios, se comienza a presentar el patripasianismo.

El estudio de la crisis arriana comienza con la exposición del pensamiento del propio Arrio y de sus fundamentos. Al situarlo se alude de nuevo al sabelianismo, tendencia que se nos presenta más concretamente en la figura de Marcelo de Ancira, mientras las posiciones de Eusebio de Cesarea, desde la estela del pensamiento de Orígenes, se inclinaban más bien hacia las de Arrio. Se subraya muy bien que la discusión se centraba en la divinidad de Cristo y su función salvadora.

La presentación del símbolo de Nicea es densa, precisa y concisa; el concilio afirma con claridad la divinidad del Hijo, a la que su generación no se opone por ser de la esencia del Padre, y no haber sido hecho de la nada. El mediador de la creación es Dios como el Padre, y por él Dios mismo entra en contacto con la creatura. El Hijo es eterno, aunque aún cabrán precisiones sobre el carácter de su generación, y la interpretación no sabeliana del homoousios.

Lo intrincado de las vicisitudes posteriores a Nicea obliga a Ladaria a trazar una breve perspectiva histórica de las mismas, refiriéndose a las tendencias filoarrianas apoyadas por Constancio, y a las sabelianas favorecidas por Constante mientras fue emperador de Occidente. La reunión del Imperio bajo Constancio favorece aún más a los arrianos y a las tendencias anomeas de Aecio y Eunomio; en cambio los homoiousianos de Basilio de Ancyra evolucionan hacia un entendimiento, contribuyendo al triunfo de las tesis nicenas.

El tratamiento destaca con justicia las figuras de Atanasio de Alejandría e Hilario de Poitiers. El primero clarifica el sentido del homoousios al profundizar en la generación eterna del Hijo, que no se realiza en un segundo momento ni en función de los hombres, sino en el momento único de la plena naturaleza de Dios; de aquí resultan tanto la distinción del Hijo respecto del Padre, por ser engendrado, como su divinidad, por recibir en la generación la misma esencia del Padre. También el Espíritu Santo es Dios, y Espíritu del Hijo. Sin embargo en Atanasio no encontramos aún el lenguaje de la distinción de las hipóstasis en la misma esencia.

También Hilario hace progresar la comprensión de la fe de manera decisiva, profundizando en la generación que, precisamente por ser divina, elimina de raíz todo subordinacionismo. A la fundamentación de la generación en la unidad de naturaleza entre Padre e Hijo, se une su carácter amoroso; por ser Dios enteramente Padre todo en él es donación, amor, capacidad infinita de comunicación.

Poco a poco se va clarificando la formulación de la fe nicena, e introduciéndose («Tomos ad Antiochenos», declaraciones del papa Dámaso) el lenguaje de las «tres hipóstasis» o personas y de la única ousía o sustancia.

Este proceso de clarificación de formulaciones va a culminar en los dos concilios de Constantinopla. Los padres capadocios abordan la explicación especulativa del homousios y de la conciliación entre la unidad y la distinción personal en Dios. Basilio de Cesarea señala, contra las pretensiones puramente especulativas de Eunomio, que en la Sagrada Escritura Dios se revela como realmente Padre e Hijo, inengendrado y engendrado, lo que supone transmisión también real de naturaleza. Pero ambos, por ser relativos se implican mutuamente, y eso de toda eternidad, sin ninguna sucesión cronológica. El Espíritu Santo se une al Padre y al Hijo en la Koinonía de Dios. Cada uno de ellos existe en una hipóstasis propia, lo que evita la sospecha de sabelianismo. La esencia



(ousía) indica la unidad en la sustancia, y las personas se distinguen por sus propiedades.

Gregorio Nazianceno distingue «las tres hipóstasis en la única naturaleza»; «los tres son el único en cuanto a la divinidad y el único tres en cuanto a las personas» (222).

Ladaria realiza una interpretación muy detallada del símbolo de Constantinopla I, comparándolo con el de Nicea. Insiste en las novedades referentes al Espíritu Santo, a las que se llega tras la discusión con los que negaban su divinidad o pneumatómakos. Hace notar que la unidad de la esencia divina, con la que se articula la distinción de las tres hipóstasis, llegó a entenderse, ya por los capadocios, como unidad numérica concreta (232).

La fórmula de la unidad de la esencia en la trinidad de las hipóstasis sigue perfilándose (carta al papa Dámaso, y respuesta de éste o *Tomus Damasi*), hasta ser sancionada definitivamente en el concilio II de Constantinopla de 553.

Ladaria termina su recorrido histórico presentando la enseñanza de los concilios medievales, de interés para la exposición sistemática subsiguiente. Cierra la exposición el famoso subrayado de la unidad divina del concilio de Florencia; las tres personas y sus atributos, «todo son una sola cosa donde no se opone la oposición de la relación» (237).

He señalado el contacto vivo con el pensamiento de los autores como cualidad sobresaliente de esta historia del dogma. Hubiera sido oportuno hacer más hincapié en la vida concreta de las comunidades cristianas como lugar de nacimiento, primero de la experiencia y luego de las primeras formulaciones trinitarias. Esto se refleja en la liturgia del Bautismo y la Eucaristía; en la estructura tripartita de los símbolos de fe, empleados en la catequesis, y expresión condensada de la identidad cristiana. Señalar como anterior a toda formulación la experiencia de Cristo como Señor, y de su Espíritu como energía, parece oportuno también teniendo en cuenta a nuestro mundo tan refractario al pensamiento abstracto, y las consecuencias que de ahí se siguen para la pastoral de la Iglesia.

También en la parte sistemática, «De la “Economía” a la “Teología”» que ocupa el resto de la obra, «El Dios vivo y verdadero» continua haciéndose presente de manera intensa y vigorosa, entregándose a través del pensamiento que lo alude.

La investigación positiva realizada muestra ahora toda su fecundidad, pues sin rehuir la penetración conceptual propia de la sistemática, se combina con ella y la nutre. El discurso se alimenta de manera per-

manente en los veneros de la Sagrada Escritura y la Tradición, y desde ellas establece diálogo fecundo con las cuestiones actuales.

Toda la síntesis aparece como sostenida por dos ejes transversales que ya antes se evidenciaban, particularmente en el estudio bíblico. El primero de ellos, profundiza la verdad cumbre del Nuevo Testamento, Dios es amor. Dios es amor... y nada más. Esto resulta así, no como fruto de una opción previa del autor, sino porque su reflexión, objetiva en cuanto siempre referida a las dos fuentes perfectamente entrelazadas de la revelación, así lo va mostrando.

El segundo eje lo constituye la salvación cristiana; va apareciendo de manera simultánea con gran claridad, como sin proponérselo el autor, y consecuencia inevitable del Amor trinitario. Revelación de Dios y salvación coinciden; Jesús nos da a conocer a Dios «haciéndonos partícipes de su vida, dándonos de su plenitud, comunicándonos su gracia y su verdad» (5).

La salvación se configura como incorporación del hombre a la intimidad divina, a partir de la única corriente de amor, cuya fuente es el Padre. Dios se da, y establece al hombre en su intimidad; la revelación por la que Dios se da a conocer constituye una dimensión esencial de la salvación, pues difícilmente se puede establecer intimidad con un desconocido. Dios se revela como es, como Trino; el tratado teológico de Dios, síntesis del esfuerzo por comprender el sentido de esta revelación salvadora, cobra una importancia excepcional.

Como dijimos se trata primero de la Trinidad, y sólo después de la Unidad divina. Se pone así de manifiesto la originalidad del monoteísmo cristiano; no constituye un dato previo a la revelación de la Trinidad, sino que con ésta recibe un sentido nuevo y más profundo (7).

Aparecerá como la comunión de las tres personas divinas, llevada hasta el límite de su identificación en el único amor, sin mengua de la perfecta distinción que entre ellas establecen las mismas relaciones del amor que las hace converger hasta la compenetración.

La exigencia de sistematizar lleva a Ladaria a abandonar el tratamiento por autores; adopta un orden temático de estructura irreprochable. En cada una de las cuestiones se reintroduce la perspectiva histórica, de modo que la inteligencia de la fe por la razón se realiza tanto desde el despliegue de la tradición como desde las últimas aportaciones de la teología trinitaria actual, que Ladaria demuestra conocer perfectamente bien.

Dado que las personas son las únicas protagonistas de la vida divina, un primer capítulo trata de lo que las constituye y las diferencia entre

sí; el siguiente se refiere a cada uno de los tres en su peculiaridad. Los dos últimos capítulos estudian la unidad de Dios. El primero de ellos, de la constitución misma de la unidad, y de los atributos divinos; el último, del conocimiento «natural» de Dios y el lenguaje de la analogía.

La unidad surge en virtud de la comunión que las personas establecen entre sí. Pero no por ello pierden su diferenciación dinámica. Partiendo de las «misiones», y en orden a establecer estos elementos diferenciadores, se trata de las procesiones y las relaciones antes de centrar la consideración en las mismas personas divinas.

El estudio concede la atención debida a san Agustín y Tomás de Aquino, y también a Ricardo de San Víctor tan revalorizado en nuestros días. Ello permite concluir la consideración de las procesiones afirmando que «la fecundidad *ad intra* del amor divino es un dato esencial de la concepción cristiana de Dios» (253). En la misma perspectiva, la tríada agustiniana Amante, Amado, Amor queda debidamente puesta de relieve.

Ladaria hace una interpretación personalista de la dinámica de las relaciones que no hubiera sido posible sin esta fecundación de Agustín y Tomás por Ricardo, y desde luego también, aunque aquí se hallen implícitas, por perspectivas muy presentes en la teología trinitaria actual. En Dios existe «la plenitud de la vida y de la comunión», es «lo contrario de una mónada cerrada en sí misma»; «las relaciones en Dios, dada la suma simplicidad de la esencia divina, se identifican con la misma esencia» (260).

Son afirmaciones con las que me hallo en perfecto acuerdo; es más, se cuentan entre las determinantes de la afirmación de Dios como *sólo* amor. Sin embargo en esta misma página, y de pasada, Ladaria dice que «en nuestra experiencia cotidiana nosotros en primer lugar somos, y después entramos en relación»; cabe preguntarse si una fenomenología de la experiencia cotidiana confirmaría en todo esta afirmación.

Como matizándola, y yendo a lo que le interesa para su discurso, Ladaria añade que «en todo caso nuestro ser no se identifica con ninguna relación intrahumana». Cierto pero aún cabe preguntarse si nuestro ser no se halla siempre bajo la prioridad metafísica de la relación.

Siempre nos hallamos reclamados por el amor, desde el Amor que Dios nos tiene y con el que nos refiere a nuestros hermanos; ¿no cabe concebir que los contenidos todos de nuestro ser se hallen bajo esta exigencia del amor, previa, con prioridad metafísica, a esos mismos contenidos? En caso afirmativo, la relación, o mejor la relacionalidad, se revelaría como el primer constitutivo de nuestra realidad metafísica. A mi juicio, así es en efecto.

¿Ocurre esto porque en nuestra personalidad humana individual se refleja el mismo constitutivo diferenciador de las personas divinas, es decir la relación que vige entre ellas?

Ladaria parece aproximarse a esta perspectiva. Refiriéndose a Dios, pues su alusión al hombre ha sido sólo por vía de ejemplo por contraste, observa que «las personas divinas son en cuanto se relacionan» (268), en «radical relacionalidad» (294) de amor; «lo irrepitable de cada uno es el modo como sale de sí en el amor». Después añade que «con las debidas diferencias también podemos aplicar el principio a los hombres. En la cualidad del amor se determina lo que somos» (265).

Hay otro matiz que también se presta a discusión. Ladaria piensa que si nos referimos al *orden del «ser»* y también en el orden lógico (he subrayado yo), las personas son anteriores a las relaciones: «parece que hay que pensar que las relaciones se establecen porque hay personas; precisamente porque el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tales están relacionados, y no al revés. Lo concreto ha de preceder a lo abstracto (268).

Este párrafo suscita algunas preguntas; ¿son abstractas las relaciones divinas? Sobre todo: hasta ahora se ha afirmado que las personas se constituyen como distintas sólo por las relaciones *en el orden del ser*, y se ha insistido y se insistirá en esta prioridad de la relación; ahora parece que se opera un retroceso en el discurso.

Conviene clarificar en qué puede consistir esa prioridad de las personas sobre las relaciones, que parece contradecir lo hasta ahora mantenido. En favor de su postura Ladaria aduce la autoridad de Walter Kasper, y a través de él y de A. Malet, la de santo Tomás de Aquino, pues se remite a dos textos del *De Potentia* y el *Comentario a las Sentencias*.

En la *Suma teológica* el pensamiento del Angélico se desvela cuando compara las personas divinas con sus actos nocionales (cf I, q. 40, 4 in corp). Observa que «secundum intellectum» (o sea, a causa de nuestra manera de entender), los actos nocionales tanto en sentido activo (engendrar y espirar) como pasivo (ser engendrado y espirado) preceden a las relaciones.

En el artículo siguiente (es decir, I, 41, 1) añade que para designar el orden de origen de las divinas personas es necesario atribuir a éstas sus actos nocionales. Pero añade un matiz importante: advierte que esta distinción se debe a que nuestra manera de hablar se halla marcada por el modo de ocurrir las cosas en las realidades sensibles, en las que la relación es consecuencia de la acción de un sujeto (cf *ib ad 2*).

Así empalmamos con la observación que nos transmite Ladaria. Fieles a la Revelación hablamos de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero cuan-

do movidos por la misma fidelidad profundizamos en ese lenguaje, los hallamos constituidos en cuanto distintos, únicamente por las relaciones. En estos textos, las personas divinas no son previas según el «orden del ser».

En el citado a. 4 de I, 40, advierte santo Tomás que cuando la paternidad se considera como relación, presupone «secundum intellectum» el acto nocional (y por ende habría que añadir, la persona constituída); pero añade que en realidad es la relación quien constituye a la persona del Padre.

Por consiguiente, si los divinos tres aparecen de manera previa a las relaciones que los constituyen en pura respectividad, ello se debe a nuestro modo de entender y de hablar irremediabilmente ligados a la realidad sensible.

La inteligencia y la libertad no bastan para personalizar al Ser divino; son únicas y comunes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Tampoco podemos conceder, y con buen acuerdo Ladaria no lo concede, que sólo el Dios único sea personal por esa inteligencia suya libre e indivisa.

Nuestro autor mantiene con claridad, a diferencia de lo que pensaron Barth y Rahner, que los divinos tres son personas también en sentido moderno por constituir cada uno de ellos un «centro» distinto de la única conciencia divina: «persona divina como relación subsistente significa la existencia en Dios de tres centros de autoposesión y actividad en la comunión perfecta...» (297) De acuerdo, pero si no se añade más, lo más importante puede quedar olvidado.

La parte de verdad de Barth y Rahner, es el subrayado que realizan de la diversa manera como la personalidad se da en Dios y se suele concebir entre los hombres. Ciertamente y sobre todo en la modernidad, desde el punto de vista humano, es habitual tener a la conciencia como el constitutivo por excelencia de la persona; la inteligencia y sobre todo la libertad por las que el sujeto se afirma, reclama sus derechos y toma las decisiones, suele identificarse incluso desde el punto de vista filosófico con el constitutivo de la personalidad, siendo la relación algo adjetivo a la misma por importante que se estime.

La teología trinitaria nos muestra que Dios no es personal sino por su interna y constitutiva relacionalidad. Lo decisivo pues para evitar la equivocidad del término persona que empleamos para designar a Dios y a los hombres, es saber si, al referirnos a los elementos constitutivos de la personalidad humana, la relación goza también de prioridad metafísica sobre la inteligencia y la libertad.

Creo que el puente de la racionalidad puede tenderse considerando la importancia que el pensamiento filosófico personalista otorga a la relación en la constitución de la persona humana. De particular importancia en este sentido resultan aportaciones como las de E. Levinas, que, con depurada fenomenología, y desde una perspectiva no cristiana subraya la *prioridad* de la relación como determinante del existir humano. Nuestra inteligencia y nuestra libertad han de sujetarse en su ejercicio a esta dimensión relacional que nos vincula al otro, y mientras no nos encontremos así, nos hallamos extraviados respecto del humanismo verdadero, el del otro hombre.

Dios se personaliza porque sus hipóstasis de carácter relacional, son asumidas como tales en la plena lucidez de su naturaleza racional. Mientras el hombre no se encuentra como hipóstasis en vuelo relacional de justicia y amor hacia el otro, no se realiza como persona. Hacia el otro, aunque desde luego, como hijo en el Hijo, desde el Padre Dios.

Ladaria, guardando siempre las distancias, hace las suficientes alusiones al hombre en cuanto llamado a salir de sí en el amor, desde su filiación en Cristo el Unigénito. Por Él nos incorporamos a la comunión trinitaria. Pero se mostraría reticente ante correlaciones de carácter antropológico como la que acabo de sugerir (cf 293-294 teniendo especialmente en cuenta de la nota 193). Sin embargo en esas mismas páginas su exposición, entrelazada de alusiones bíblicas, de la perfecta comunión e inmanencia de las tres personas, en sus simultáneos estar en frente y unidad sustancial, hace soñar en Dios como horizonte utópico de la comunidad humana. Señalarlo más expresamente no transgrediría el apofatismo al que en todo caso invita el paso al límite de los tres a la perfecta unidad.

La consideración «social» de la Trinidad, que tanto relieve ha ido adquiriendo en la teología actual, guiada también por un interés antropológico, subraya con fuerza la igual dignidad de las tres personas en su recíproca relacionalidad. Ladaria la asume también, lo que es tanto más notable, teniendo en cuenta que conjuga la perfecta comunión con la singularidad de las propiedades personales que derivan del orden (*taxis*) de las procesiones; singularidad que él hace notar con claridad desde su familiaridad con la tradición.

Así lo expuso al tratar de cada persona. El Padre, en cuanto donación original, es la fuente de la Trinidad, y en este sentido «anterior» al Hijo. Pero no procede atribuir carácter absoluto al Padre, pues él se constituye como tal sólo por su relación al Hijo. La generación del Hijo precede

asimismo, en la lógica del único momento de la eternidad, a la procesión del Espíritu Santo.

Pero El Padre no resulta superior al Hijo, ni ninguno de los dos al Espíritu Santo, pues el principio es perfecto en cuanto hace igual a sí mismo al principiado. Además, la procesión del Espíritu Santo cualifica la generación del Hijo, que no puede producirse sin Amor.

Destaco el tratamiento del Hijo como Logos e imagen de Dios (320-324), y del Espíritu Santo como amor del Padre y del Hijo (337-342). Situadas en el trasfondo del estudio histórico realizado, ambas caracterizaciones determinan las propiedades personales. Ladaria alude (273, n. 126) con agrado a la opinión de G. Greshake según la cual lo que es propio de cada persona se convierte en riqueza de la comunión divina, y cada persona poseerá así desde su propia singularidad lo que es propio de las otras dos.

Según esto el Amor de los tres es la aportación peculiar del Espíritu Santo, y la lucidez propia del Logos, la del Hijo. El Amor se hace lúcido, y la lucidez plenamente amorosa; al propio tiempo se elimina todo voluntarismo del Poder originario, que queda sujeto, como veíamos sugerir a González de Cardedal, a la lucidez del Amor.

Son, de nuevo prolongaciones de carácter antropológico, que por una parte brotan o se confirman casi espontáneamente al leer a Ladaria, según el cual el orden de las procesiones no impide el carácter trídico de las relaciones intradivinas, ni llevar hasta la unicidad la perfecta comunión de la divinidad; san Basilio ya lo enunciaba: la unidad consiste en la Koinonía de la divinidad. Conceder en el tratado la prioridad a las tres personas significa que no existe una esencia sin personalizar, ni personalizada por una persona previa a las del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

El Dios único es el Trino que se desvela progresivamente. La «unitas in Trinitate» se concibe por confluencia hasta la compenetración que supera todo límite, de las tres personas, que sin embargo siguen diferenciándose de manera perfecta por su reciprocidad.

Ladaria trata quizá demasiado brevemente de la esencia de Dios, pues dado nuestro modo de entender no podemos contentarnos con afirmar (como siempre lo ha hecho la teología trinitaria) la identidad real de las personas con la única esencia. El problema consiste en cómo hacernos cargo de la manera menos imperfecta posible de la riqueza tan densa como simplicísima de la Suprema Realidad.

Aunque el concepto de relación *subsistente* la implica, esta riqueza queda mejor subrayada mediante el concepto de esencia. No podemos

olvidar que éste y el de persona, como puso de relieve el estudio histórico, fueron y siguen siendo los conceptos básicos para formular el *misterio* trinitario.

Misterio porque las tres personas subsisten con la misma subsistencia. Tres subsistentes, una sola subsistencia es una afirmación implícita en la formulación «una esencia, tres personas», si la entendemos con rigor. La subsistencia confiere al ser la unidad que lo integra en sí mismo y lo distingue de todos los demás (*indivisum in se, divisum a quolibet alio*). La única esencia concreta supone única subsistencia y ésta, única inteligencia, libertad, majestad...

La subsistencia individualiza a un ser, y efectivamente Dios se individualiza por la subsistencia de la única esencia. Pero ello no supone que Dios quede así personalizado. Padre, Hijo y Espíritu Santo se personalizan únicamente en virtud del cara a cara que las relaciones establecen entre ellos (la *relationis oppositio* del concilio de Florencia).

La esencia, y, en este sentido y pese a su original ambigüedad trinitaria, su equivalente la substancia nos hablan de la riqueza de un ser, de sus internos «contenidos». El vuelo de la respectividad evocado por el término relación no evoca ni denota directamente toda esa riqueza. Es más, por sí solo podría contribuir a dessubstanciar a la persona enfermedad frecuente en la modernidad y más aún en la posmodernidad.

Por eso me hubiera gustado, precisamente en nombre del apofatismo con que debemos venerar a la Suprema Realidad, un tratamiento más prolongado de la substancia divina, desde el punto de vista formal. Pero ciertamente Ladaria no cae en una dessubstanciación de contenidos; para hacernos palpar la riqueza de la esencia de Dios, y fiel a su camino preferido, realiza ante nosotros, en sendos apartados, bíblico y patrístico, un despliegue copiosísimo de atributos divinos con sus connotaciones implicativas.

Lo que él ha mostrado a lo largo de su recorrido, que Dios es sólo amor, queda asimismo evidenciado en esta parte conclusiva. La autoconciencia y por tanto la esencia divina, en que las personas se autopo-veen, se identifica con su amor. Éste es el punto de insistencia.

Ladaria, que excluye de las personas divinas toda libertad meramente autoafirmativa, hace ver que Dios sale de sí, no sólo en su intimidad trinitaria, sino también hacia nosotros en Jesucristo y en el Espíritu.

Se detiene a estudiar cómo esa salida llega hasta asumir los sufrimientos de los hombres en su propia realidad sin menoscabo de su inmutabilidad. Considera asimismo que ese divino salir promueve la unidad entre los hombres hasta hacerla capaz de reflejar la propia



comunidad trinitaria. Más aún, llega a afirmar que «la donación de sí y el desprendimiento es el sentido último de todo cuanto existe» (380).

Esta misma perspectiva del Dios sólo amor preside el tratamiento de la cuestión de la analogía, en diálogo principalmente con K. Barth y E. Jünger. La conclusión es que ni la misteriosidad divina ni el apofatismo que ésta reclama supone lejanía por parte de Dios; lo que resulta mayor de cuanto nos es dable comprender, es su proximidad incomprensible. El misterio de Dios alude siempre a una «maior dissimilitudo» en la mayor cercanía.

La conclusión pues que el tratado va extrayendo hasta su culminación es que *Dios es sólo Amor*. Nuestro A. no ha dejado de realizar con cierta abundancia lo que he dado en llamar prolongaciones antropológicas. Al descubrirse el Amor de Dios como salvación del hombre, la misma temática ha ido imponiéndolas.

En el caso de la relación como constitutiva de la personalidad en Dios y también entre los hombres he postulado que tales prolongaciones se tematizan un poco más. Podemos apuntar otras: el ser amado, puesto que la unión del Hijo a la salida o procesión del amor está precedida por su ser amado, y nuestra entrega filial en amor es posible gracias al Dios que nos ama; el momento de la lucidez, que clarifica el concepto de amor, y evita que se identifique con un mero impulso, o que el amor interhumano se disloque... Otro caso aún más relevante sería si parece oportuno dar más extensión en el mismo tratado de Dios a las misiones divinas, es decir a su autocomunicación como acto del mismo Dios.

No es posible invadir el ámbito de otros tratados. Pero la «gramática» del tratado de Dios no puede permanecer en un plano meramente formal; ha de aludir de manera concreta a los demás tratados. La cuestión es dar con la medida.

Tómense mis reflexiones como un signo de estima, pues la mejor cualidad de una obra es que haga pensar al lector. A todas mis observaciones Ladaria ha respondido de antemano, primero al señalar sus propósitos, cosa que desde luego logra cumplidamente. También, remitiendo a la legítima pluralidad de tratamientos. Ciertamente, todos nos tenemos que ayudar, haciendo nuestras las riquezas de los demás, según nuestro talante y posibilidades.

El tratado de Ladaria constituye una aportación de la que estábamos muy necesitados; por eso no es exageración considerarlo como acontecimiento teológico. Proporciona abundantes materiales y referencias incluso para ampliar las de carácter antropológico a que me he referido. Bueno será equiparlo de un índice analítico de materias.

Reitero pues a Luis Fernando Ladaria mi enhorabuena y mi agradecimiento más cordiales.

TORRES QUEIRUGA, A., *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander, Sal Terrae, 1997, 294 pp., ISBN 84-293-1206-4.

Esta obra se sitúa también, de manera connatural, en el ámbito de la convicción de que Dios es sólo amor. La supone y la profundiza al ayudarnos a superar las imágenes heterónomas de Dios que entorpecen la autonomía que tanto aprecia el hombre de nuestro tiempo.

El discurso se configura como un diálogo permanente entre este componente de la modernidad y la religiosidad vivida; coherente con toda la trayectoria de ATQ, en este caso se sitúa especialmente en correlación de su «Creo en Dios Padre», que nos mostraba al Dios de Jesucristo como realización plena del hombre. Ahora la reflexión parte de la otra vertiente, de la creación, y sobre todo del hombre libre su protagonista.

ATQ ha hecho de antemano honor a las orientaciones de la *Fides et ratio* sobre la importancia de la filosofía en el trabajo teológico, como ya recomendaba el Vaticano II. Éste en la *Optatam totius* se refirió a la importancia del recto conocimiento de nuestra época, a la atención grande que debe prestarse a la relación entre la filosofía y los verdaderos problemas de la vida, así como al nexo entre los argumentos filosóficos y los misterios de la salvación (OT 15).

El A. practica el diálogo con la percepción de Dios del idealismo y del romanticismo desde un conocimiento profundo de los textos, valorados de manera objetiva y cordial, convencida de los beneficios que de ahí se van a seguir para la aceptación y la comprensión de la fe.

Las claves teóricas de este acercamiento entre modernidad (de cuya vigencia entre nosotros nunca ha dudado el autor) y cristianismo aparecen sobre todo en la primera parte del libro. Desde el punto de vista filosófico se hallan constituidas por los conceptos de inmanencia, contingencia y trascendencia. Desde la perspectiva cristiana se añade la clave personalista y dialógica propia de la fe, sin dejar de insistir en que también la Revelación se realiza mediante un proceso de carácter inmanente.

Por ello, al interpretarla, se impone evitar las interpretaciones fundamentalistas que se detienen en un momento dado, o que se fijan sólo

en la letra, para atender al sentido interno del proceso y sobre todo a su cumbre, Jesucristo y su imagen de Dios como Padre, que constituye al mismo tiempo la clave para interpretar todo lo anterior.

El primer capítulo del libro rechaza la visión dualista de la relación sagrado /profano, que no deben concebirse como dos ámbitos separados de realidad, o dos esferas de intereses diferentes, de modo que hubiese que renunciar a los nuestros para entrar en los de Dios.

Ambas dimensiones se compenetran. La experiencia del carácter contingente del mundo indica al filósofo que la realidad, en su mismo modo de ser, no está fundada últimamente en sí, sino en una presencia creadora que la habita. Esta presencia ha de compenetrarse con nuestra entera realidad, precisamente para proporcionar fundamento a los elementos contingentes que la constituyen, es decir, a todos ellos, incluidos los más íntimos.

La misma inmanencia es índice del carácter trascendente de quien todo lo funda y lo sostiene. Por ello mismo Dios no es competitivo. ATQ aporta textos de Hegel y sobre todo de Fichte y Schelling, índice de la inquietud de estos filósofos por hacerlo ver así. El ser de lo finito es un ser-sido por lo infinito; y de este modo la misma libertad humana (como lo muestra Karl Jaspers) aparece fundamentada en la trascendencia.

Por su parte el proceso de la Revelación se compenetra tan estrechamente con la historia humana, que se configura como una búsqueda trabajosa del verdadero rostro de Dios. Éste se descubre finalmente como Abbá, el Dios que es amor. Lo cual significa una relación personal estrecha, hasta el punto de que Dios existe fuera de sí en mí, y viceversa. La perspectiva de la fe también recusa por tanto una relación dualista entre lo sagrado y lo profano.

El capítulo segundo, muestra en consecuencia un Dios que lejos de preocuparse por «sus» intereses, crea por amor, interesado únicamente por la plenitud de su creación y en especial del hombre. Esta visión de Dios, tan crucial para un mundo consciente de su autonomía, invita a acoger todo lo que el mismo Dios fomenta, y en primer lugar y con prudente sabiduría, la misma vida. Dios se halla en el dinamismo que empuja a la creación en el camino hacia su realización.

Dios pues crea creadores (capítulo tercero). La criatura se constituye como acción de Dios precisamente siéndose y actuándose a sí misma, pues Dios actúa haciendo que nos hagamos, nos comprometamos... Dios «llueve», y «truenas» en el mismo llover y tronar de las nubes y los relámpagos. Todo lo hace Dios y todo la creatura.

Dios nunca suplanta nuestra libertad porque la anularía, y ello significaría contradecir el respeto que profesa a la consistencia de su obra. El hombre habrá de asumir la grave tarea de su existir, y de su responsabilidad en la historia.

Pero sin ser sustituido, el hombre que acepta colaborar con Dios, conocerá al Dios que es amor al actuar el amor, al ejercer la fraternidad, al hacer suya la necesidad del pobre; éste en la verdad de su dignidad, por la que hemos de interesarnos también en lo que se refiere al necesario cambio estructural y tanto más cuanto menos se le reconozca, incluye a Dios.

Trabajar junto a Dios, y desde él, superando por tanto el horror de la falta de fundamento, es contribuir a que se produzca entre los hombres el acontecimiento Dios. Trabajo productor de felicidad última para quienes lo realizan y reciben sus frutos.

La segunda parte del libro dedica sendos capítulos a estudiar tres aplicaciones concretas de los principios expuestos. El primero se refiere a las relaciones entre religión y moral en perspectiva cristiana. La religión no crea la exigencia ética; ésta proviene de la estructura misma de la libertad humana, siempre en deuda con la realización del hombre que a ella le compete.

De hecho y por diversos factores se ha percibido a la religión como fuente de exigencias morales. Pero de suyo no tiene por qué ser así; los contenidos de una moral cristiana y de una moral atea no tienen por qué ser distintos, dice el A.

La modernidad consideró la tradición y la autoridad como obstáculos para la percepción de la autonomía moral. Sin embargo la ley del ser y la voluntad de Dios sobre el hombre constituyen una sola cosa. La religión considera nuestros deberes como mandamientos divinos; pero religiosa o no, toda persona tiene que construirse a favor de su impulso profundo de realización.

A la religión le corresponde prestar ayuda al descubrimiento de la misma autonomía moral. Propicia el marco adecuado para la captación de los valores; proporciona el testimonio de los demás creyentes, y el auxilio de la comunidad. Sobre todo resulta preciosa la fe en Dios Padre; el hijo debe siempre hacer frente a la vida por sí mismo, y los padres no deben intentar descargarle de sus responsabilidades, pero su ayuda inteligente será siempre inestimable.

El creyente no puede considerarse eximido de examinar racionalmente la calidad humanizadora de los valores que al mismo tiempo considera vinculados a su fe religiosa. De este modo la voluntad de Dios

nunca aparecerá como instancia heterónoma, fuente de obligaciones serviles. Antes bien la conciencia de que Dios sólo quiere nuestros intereses, convertirá el deber moral en tarea de amor.

El segundo problema examinado se refiere a la relación entre culpa, pecado y perdón. Dado el carácter finito de su libertad, el hombre nunca acaba la tarea de su realización y en este sentido es siempre deudor, aunque no necesariamente culpable; pero además, la libertad humana cae y no puede eximirse de la responsabilidad que le cabe en la caída, en cuanto fruto de una opción suya, por indescifrables que resulten las causas del hecho nouménico de la misma caída. Siempre oímos el imperativo de la conversión, y al mismo tiempo nos confrontamos con el fracaso global de la humanidad que nunca alcanza la reconciliación total (Hegel) o la paz perpetua (Kant).

De manera coherente con lo dicho acerca de la estructura de la moral, la culpa aparece como problema de todo hombre, y no como consecuencia de imposiciones voluntaristas por parte de Dios. El pecado es la misma culpa, en cuanto vivida por el hombre religioso en la presencia de Dios.

Por ello la imagen de Dios que cada uno tenga va a resultar decisiva. Nada más culpabilizador que un Dios aprehendido como implacable. Nada más luminoso, sanante y liberador que una Presencia que acompaña con amor.

La búsqueda del verdadero rostro de Dios en la Biblia culmina con el descubrimiento del Dios que siempre perdona, y cuyo amor excluye todo temor. El pecado no causa mal a Dios sino al hombre; lo cual, dice el A., nos debería llevar a revisar expresiones como «crucificar a Cristo», «hacer llorar al Niño Jesús», «ofender a Dios», ...

La preocupación por la lesión de los derechos humanos que puede suponer la obligación de confesar los pecados de modo especificado, lleva a ATQ a pronunciarse por la conveniencia de suprimir dicha obligación. Se pondría asimismo de relieve la gratuidad del perdón.

Finalmente se trata a fondo la cuestión de la oración de petición; piensa ATQ que por su misma estructura este tipo de oración oscurece la percepción de Dios como sólo bondad. Quien algo pide, en efecto, trata de informar al destinatario de una necesidad que tal vez él ignora, o/y además procura que se mueva a remediarla. Ambos supuestos no se dan en Dios, que todo lo conoce, y que en su amor no sólo está siempre dispuesto a ayudar, sino que por su parte ya nos tiene todo concedido. Somos nosotros los que hemos de abrirnos a su bondad, para que ésta pueda penetrarnos.

Las formas de la oración son variadas; la acción de gracias y la alabanza son las más coherentes con la realidad del Dios sólo amor. Torres Queiruga se inclina a que la petición sea sustituida por la expresión de confianza, o la sencilla contemplación del amor, con el fin de que nuestra personalidad toda se abra a la verdadera realidad que la envuelve que se compenetra con ella. Un buen convertidor de la oración de petición es el deseo; anhelar que nuestra capacidad se dilate para recibir el don es una manera coherente con la convicción de que Dios es amor, que la petición, sobre todo cuando es la forma predominante de oración, oscurece incluso contra la intención del orante.

En el contexto de las lecturas anteriores, esta obra de Andrés Torres Queiruga, me parece un modelo de teología dialogal y hermenéutica. Entiendo que la hermenéutica supone implicar la subjetividad toda en el tema de la consideración. No sólo la subjetividad de quien habla sino la de los destinatarios de su discurso; ello supone adoptar una actitud empática, conocer y asumir las categorías y el sentir profundo de la época en que se vive.

Esto no quiere decir renunciar a anunciar la novedad de la fe, sino situarse en un terreno común de intercambio, sabiendo evitar lo que parece la solución más drástica, anunciar la Palabra «en toda su pureza» practicando una terapia de choque. Mi opinión es que no sólo la teología fundamental sino también la dogmática habría de asumir una actitud dialógica tematizando de manera expresa sus interlocutores, situando las ideas en el trasfondo de su momento histórico, aproximándose a todo con la subjetividad del corazón sin renunciar por ello a la razón, ni a la nitidez en la expresión de las propias convicciones. La teología toda de ATQ se orienta por estos derroteros.

Su actitud de simpatía se traduce en la fatiga del concepto y en el conocimiento profundo de la modernidad, lo que le posibilita evitar las descalificaciones globales de una época marcada como todas por el *humanum errare*, pero también por aciertos y sugerencias sin acercarse a los cuales la tarea de comprender la fe resulta más difícil. Destaco la plena actualidad de los textos hacia los que se dirige la atención, reforzando esa actualidad mediante la lectura que de ellos se hace. De este modo también el método contribuye a subrayar que Dios es sólo amor.

Pero volvamos sobre los contenidos. La clave de la contingencia señala la frontera entre fe e increencia, y no por afán de marcar distancias, sino de manera inevitable. Sin entrar en difíciles discursos ATQ se refiere a la contingencia como fruto primordial de una intuición. E inmediatamente une esa intuición con lo que ella exige, la presencia ínti-

ma del principio que la funda, el Dios inmanente, fuente activa del ser y del desarrollo de su creatura.

Este Dios, identificado por la fe como plenamente amoroso, aparece como necesario, e implicado en todo con su creatura. Pero no como instancia coactiva ni intervencionista, puesto que fundamenta al ser finito en su autonomía, y al hombre en su libertad; hace libre a la misma libertad. La creatura, siendo plenamente de Dios es plenamente suya, hasta el punto de poder negar en el hombre la misma presencia que lo invade, pero que es tan discreta que nada entorpece.

La afirmación de la inmanencia divina se conjuga con su trascendencia. Ésta hace posible la primera, y suprime la concurrencia competitiva tan difícil de evitar entre los seres limitados, siempre circunscritos, y por eso mismo reivindicadores de espacios exclusivos de desarrollo.

La afirmación creyente de Dios como Amor hace cobrar todo su sentido a la afirmación de la inmanencia divina, y ésta al mismo tiempo profundiza la afirmación de fe.

Sin embargo también al aplicar la clave de la inmanencia, de suyo tan fecunda, habrá que proceder con cautela antes de considerar como heterónomas a partir de ella prácticas arraigadas en la disciplina de la Iglesia o en la conciencia creyente. Me refiero concretamente a la postura de ATQ sobre la confesión circunstanciada de pecados, y a la oración de petición omitiendo otras observaciones que hace más de pasada.

En cuanto a lo primero, no me parece que por no haber sido practicada desde los comienzos en la forma actual pueda considerársela como una práctica meramente disciplinar y por tanto cambiabile. Puede tratarse de una exigencia interna del proceso de conversión, gradualmente descubierta como tal, y por tanto no heterónoma sino muy coherente con el mismo principio de inmanencia que se emplea como fundamental en toda la obra.

La lucidez constituye un momento interno del amor, y las raíces de esta afirmación las encuentro en el mismo misterio trinitario (de ahí mis observaciones al comentar el tratado de Ladaria). El ajuste de la persona consigo misma puede implicar difíciles desvelamientos de la intimidad; la analogía con la psicoterapia no resulta inoportuna, también en lo que se refiere de conocer en su necesidad a la persona a quien se ayuda.

El pecador que quiere retornar a la amistad con el Padre Dios, ha de tomar postura ante sus pecados, lo que implica objetivarlos. El cuidado pastoral personalizado es otra razón importante. La reflexión conjunta con otra persona constituye de suyo un elemento de primer orden para clarificar situaciones, y adoptar y robustecer actitudes. Sobre éstas y de

manera conjunta con la acción humana actúa la acción inmanente del Dios que perdona. El *de suyo* implica que de hecho todo se halla afectado por la limitación humana, y que la problemática de la confesión, desde luego crucial, ha de continuar siendo objeto de particular reflexión teológica y pastoral por parte de los especialistas.

Algo análogo se presenta a mi espíritu respecto de la oración de petición. De entrada sobrecoge la magnitud del cambio que significaría sustituir *todas* o la mayoría de las expresiones oracionales que se formulan como peticiones tanto en el culto litúrgico como en la devoción privada. Pero además no creo que al dirigirse a Dios la petición suponga (digamos de nuevo, *de suyo*) tratar de vencer su reticencia a ayudarnos. Más bien nos informa a nosotros mismos del señorío de su amor, y la reiteración de la súplica contribuye a transformar la información en convencimiento arraigado.

Todo depende de la imagen previa con que acudamos; muy bien puede ocurrir que se acuda a menudo a un amigo de cuya voluntad incondicional de ayudarnos no dudamos; ese convencimiento se disiparía si no acudiésemos a él. También se da el acudir con dudas o venciendo la timidez, y adquirir confianza progresiva al ver el resultado de nuestras peticiones.

No creo que la locutora que pronostica el tiempo mediante el mapa de isobaras disipe necesariamente el recurso a las rogativas para pedir lluvia. Un mundo configurado por un conjunto de sistemas *abiertos*, que se asemeja más a una nube que a un reloj no excluye las interacciones.

Decisiva es la concepción de acción inmanente. No la reduzco a acción únicamente en el fondo de las conciencias, que nunca incide en la configuración del mundo físico; ello supondría sustraer al dominio de Dios la mitad de la realidad creada. La pienso más bien como una acción en la creatura y con la creatura, siempre orientada a la realización más plena posible de ésta.

RAHNER, Karl, *La Trinità. Introduzione, glossario e indice analitico di Catherine Mowry Lacugna*, Editrice Queriniana, Brescia, 1998, 136 pp., ISBN 88-399-0402-6

Traducción italiana de esta conocida contribución de K. Rahner publicada en el *Mysterium Salutis* vol 2, de 1967 (trad. esp. MS II/I,360-449, 1969). El teólogo alemán sistematiza en ella sus aportaciones a la teología trinitaria, tan decisivas para la renovación del tratado; ante to-



do, su axioma fundamental; también su concepción de la autocomunicación divina trinitaria y sus presupuestos trascendentales; y su discusión del concepto de persona.

Esta publicación italiana, que no se refiere a otra anterior del MS en esa lengua, muestra en todo caso la vigencia del pensamiento de Karl Rahner, al menos como aportación a la que siempre habrá de referirse la teología trinitaria. En este mismo trabajo ha aparecido la cuestión de la equivocidad o no del concepto de persona cuando se refiere a Dios y a los hombres; aunque nos se esté de acuerdo con la postura de Rahner, su objeción es seria. La edición está introducida por Catherine Mowry Lacugna que añade también un Glosario de términos trinitarios y un índice analítico; a la competencia de esta teóloga tuvimos ocasión de referirnos al recensionar la traducción italiana de su *God for us* (cf EE 72 (1997) 541-543).

El concepto de Autocomunicación de Dios, con el que Rahner profundiza el de misiones en terminología personalista, nos hace ver, desde las claves que han presidido esta presentación cómo Dios prolonga a nosotros su comunión de Amor, y nos incorpora a ella.

\* \* \*

Al final de esta presentación y de las reflexiones que ha suscitado, resumamos el fruto de las mismas. Se acrecienta la convicción de que Dios es sólo amor, la realización suprema del amor (en expresión reciente de don Joaquín Ruiz Jiménez), que nos mueve a participar de su intimidad profunda, y al mismo tiempo a salir de ella como Él para entregarla a los demás.

Dios no es amor y además otras cosas. Su Señorío (o lo que es lo mismo su poder) no se contrapone a su Amor; se realiza como Señorío del Amor, poderoso pero siempre favorable a quienes ama, es decir, a todos nosotros. Los demás atributos han de considerarse como momentos internos del amor; junto al poder del Amor hay que considerar su sabiduría. Sólo un amor lúcido es verdadero, pues únicamente así el amor se hace cargo de su propia riqueza y de la manera más adecuada de hacerla llegar al amado.

El carácter inmanente del amor, que se une a su condición interpersonal pues Cristo habita en nuestros corazones con su amor, promueve desde dentro, en compenetración íntima con nosotros nuestra verdadera realización. Ésta implica no sólo recibir amor, sino amar con el amor que recibimos. Cuando somos fieles al amor, Dios ama en nosotros y

nosotros en Dios. De ahí la responsabilidad enorme del hombre, la importancia del trabajo comprometido y gozoso de nuestra libertad, pues hay cosas que Dios «no puede» hacer sino con nosotros y a través de nosotros.

Acción inmanente no equivale sin embargo a acción homogénea con las expectativas de la creatura, ni limitada a secundar las iniciativas de ésta. Él es quien dispone y nosotros los dispuestos. A veces los caminos de su amor nos desconciertan, pero Dios nos ha dado suficientes muestras de su amor para que podamos fiarnos de él también en esas circunstancias.

Dios no se reduce a confirmar lo mejor de nuestra visión secular de la realidad. Nos salva entregándonos su propia divina plenitud, incorporándonos en Jesucristo a su comunión trinitaria. Ésta es la novedad decisiva, sólo perceptible desde el tratado de la Santísima Trinidad.

Esto hace cobrar toda su densidad al texto de san Juan de la Cruz citado por ATQ. Dios se nos da hasta el extremo de poderlo regalar al mismo Dios. También, por tanto a los demás. Ésta es la gran donación en que consiste el amor cristiano. Al amar, ¿qué entregamos al amado? Sólo si le entregamos a Dios cooperamos a su salvación. Sólo entregándole a Dios amamos de verdad a nuestro prójimo.

Únicamente desde esta perspectiva, y supuesto que se hagan todos los esfuerzos necesarios y posibles para no caer en una resignación alienante incompatible con la imagen de Dios de la Biblia, cobran el sufrimiento, y de manera suprema, el morir, todo su carácter de misterio, en cuanto lugares especialmente elegidos por Dios para realizar su comunicación al hombre. Él sigue entregándonos su propia Vida también y sobre todo cuando no es ya posible restablecer la nuestra.

El tratado de la Santísima Trinidad ilumina de manera incomparable la verdad de que Dios es sólo Amor. En él aparecen los momentos constitutivos del Amor, donación, generosidad, acogida, lucidez, clarifican la naturaleza del Amor. Ninguno de ellos puede tampoco faltar en las realizaciones participadas del amor.

En la humilde concreción del testimonio cristiano individual y comunitario se refleja el Amor trinitario, para que el mundo crea. Que ello es así, lo mostrará el teólogo. El pastor vigilará el fuego del hogar, para reanimarlo suscitando el contacto con la suprema Comunión del Amor.